

ARTÍCULOS

Intelectuales: entre el compromiso social y el conocimiento estricto. Ética, política y epistemología en Leopoldo Zea

Intellectuals: between Social Commitment and Rigorous Knowledge. Ethics, Politics and Epistemology in Leopoldo Zea

IVER A. BELTRÁN GARCÍA

Universidad de Chalcatongo, Oaxaca, México

iivehr@hotmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9761-9878>

RESUMEN: ¿Es inevitable para el intelectual la disyuntiva entre el compromiso social y el compromiso con el conocimiento? Este artículo, a partir del pensamiento de Leopoldo Zea, y a través de un método hermenéutico, analítico-conceptual, crítico-evaluativo y teórico-constructivo, sostiene que esos compromisos no solo son compatibles, sino que se implican el uno al otro. Para argumentar este punto, elabora una conceptualización de la figura del intelectual y de su compromiso social, de acuerdo con la cual lo propio del intelectual consiste en articular su actividad teórica a la actividad transteórica ética y política, a la vez que en preservar la autonomía de la actividad teórica y buscar un conocimiento universal. El artículo tiene una importancia doble: por una parte, efectúa una reformulación de las ideas vigentes de Zea al respecto; por otra parte, ofrece un esquema con pretensión de validez general respecto a un problema social apremiante hoy como ayer: el compromiso social del intelectual y su compromiso con el conocimiento.

Palabras clave: Intelectual; compromiso social; ideología; relativismo; pragmatismo; universalidad.

Cómo citar este artículo / Citation: Beltrán García, Iver A. (2021) “Intelectuales: entre el compromiso social y el conocimiento estricto. Ética, política y epistemología en Leopoldo Zea”. *Isegoría*, 65: e08. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.65.08>

ABSTRACT: Is the dilemma between social commitment and commitment to knowledge inevitable for intellectuals? This paper, based on the thought of Leopoldo Zea, and through a hermeneutical, analytical-conceptual, critical-evaluative, and theoretical-constructive method, argues that these commitments are not only compatible, but also implicate each other. To argue this point, it elaborates a conceptualization of the figure of intellectuals and his social commitment, according to which it is proper to them to articulate his theoretical activity to ethical and political transtheoretical activity, while preserving the autonomy of theoretical activity and seeking universal knowledge. The article has a double importance: on the one hand, it makes a reformulation of the valid ideas of Zea in this regard; on the other hand, it offers a scheme with a claim of general validity regarding a now as ever urgent social problem: intellectuals' social commitment and his commitment to knowledge.

Keywords: Intellectual; Social commitment; Ideology; Relativism; Pragmatism; Universality.

Recibido: 2 junio 2021. *Aceptado:* 16 septiembre 2021.

Copyright: © 2021 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

INTRODUCCIÓN

Este artículo se propone explicar, a partir del pensamiento de Leopoldo Zea, en qué sentido la actividad teórica implica un compromiso social de carácter ético y político, y de qué forma este compromiso social se articula con el compromiso del intelectual hacia el conocimiento mismo. Por tanto, por una parte, argumenta que es la falta de conciencia o la impostura lo que conduce al intelectual a encerrarse en una “torre de marfil”, y, por otra parte, muestra que el ejercicio del relativismo y del pragmatismo epistemológicos como estrategias de liberación no implican la renuncia a la búsqueda de un conocimiento universal y a la autonomía de la actividad teórica. Para ello elabora una conceptualización de la figura del intelectual y de su compromiso social, haciendo énfasis en los mecanismos de ocultamiento, simulación y trivialización mediante los cuales el intelectual hace efectivo su rechazo de ese compromiso.

El método del artículo tiene cuatro aspectos. En su aspecto hermenéutico, hace explícitas y articula ideas expresadas en diferentes lugares y épocas. En su aspecto analítico-conceptual, precisa y sistematiza tales ideas. En su aspecto crítico y evaluativo, recupera las ideas que poseen suficiente base racional y relevancia para nuestro contexto. En su aspecto constructivo y teórico, sin dejar de ser fiel a los valores e ideas básicos del filósofo mexicano y al espíritu fundamental que da vida a su pensamiento, avanza más allá de la letra y efectúa un desarrollo ulterior y complementario.

El artículo aspira a ser útil en dos sentidos: por su aporte a los estudios sobre la obra de Zea, y por su tratamiento de un problema social tan apremiante en nuestros días como en el pasado, en tanto que para el intelectual el examen de la relación entre su actividad específica y la sociedad es una de las tareas que le exige la misma sociedad. En cuanto a lo primero, este artículo ofrece una interpretación, un análisis, una evaluación y un desarrollo distintos en el contexto de la bibliografía secundaria, pues conecta sistemáticamente las bases epistemológicas relativista y pragmática del pensamiento de este filósofo con sus ideas acerca del compromiso social del intelectual, destacando y proponiendo soluciones a los problemas que esas bases y esas ideas plantean y elaborando formulaciones específicas. En cuanto a lo segundo, formula y fundamenta una propuesta definida sobre la dimensión social, ética y política, de todo trabajo intelectual.¹

¹ Aunque el artículo surge del diálogo intenso con la bibliografía secundaria respecto a la bibliografía primaria,

En la primera sección señalo el relativismo y el pragmatismo epistemológicos que están en la base de la obra del filósofo mexicano, los problemas a que dan lugar y las posibles vías de solución. En la segunda sección, caracterizo la figura del intelectual y su compromiso social, y analizo los mecanismos que ocultan, simulan o vuelven trivial ese compromiso.

I. MOMENTO INTERPRETATIVO Y ANALÍTICO-CONCEPTUAL

El compromiso del intelectual con el conocimiento estricto es un compromiso con la universalidad del conocimiento y con la autonomía de principios de la actividad teórica. La universalidad, entendida como búsqueda de aceptación del conocimiento como tal conocimiento a partir de su base racional por todos los sujetos cognoscentes, es una característica necesaria de la actividad teórica; o, más precisamente, del intelectual que propone sus ideas como conocimiento. Pues si se pretende describir el mundo objetivo y alejarse del error o del engaño, las ideas deben ser evaluadas a partir de su base racional, idealmente por todos los sujetos cognoscentes, y concretamente por los otros intelectuales y por la sociedad. Aunque en ciertas épocas y culturas resulta normal el desacuerdo y la discusión respecto a si una idea constituye o no constituye conocimiento, la búsqueda de esa aceptación es una de las cosas que hace legítimo llamar intelectual a un sujeto y conocimiento a una idea. La actividad teórica posee autonomía de principios cuando se rige por los principios histórica y culturalmente variables de carácter lógico, epistemológico y axiológico que la orientan al conocimiento y no a fines ajenos. Si el intelectual articula su actividad teórica a otra, como el arte o la religión, y si al hacerlo sacrifica los principios específicos de la actividad teórica y los sustituye por los principios de la otra actividad, entonces el intelectual no merece seguir siendo llamado intelectual, ni su actividad seguir siendo llamada teórica.

Pues bien, en la base del pensamiento de Zea encontramos dos posturas que, en su versión extrema (no la de este filósofo, pues la de él es moderada), excluyen la universalidad del conocimiento y la autonomía de principios de la actividad teórica:

la restricción de espacio hace imposible explicitar ese diálogo; por ello es que en las notas proporciono las indicaciones necesarias para contrastar mis propuestas con los autores y pasajes relevantes. Para la obra de Zea, he tomado como referencia el amplio registro bibliográfico y hemerográfico de Vargas (1992) y de Hernández (2004).

el relativismo y el pragmatismo epistemológicos. En este sentido, dicha base plantea el problema de la universalidad del conocimiento y el de la autonomía de la actividad teórica. Pero también proporciona indirectamente una vía de solución para cada uno de esos problemas: para el primero, la idea de la universalidad concreta; para el segundo, la idea de la efectividad práctica de la teoría. Enseguida caracterizaré esas dos posturas, y, posteriormente, los problemas que originan y sus vías de solución.

Relativismo y pragmatismo epistemológicos

El pensamiento del filósofo mexicano recibió la influencia historicista de Ortega y Gasset y de Benedetto Croce y del método sociológico de Max Scheler y de Karl Mannheim, entre otras (cfr. Zea, 1943, pp. 18-25; 1948, secc. V; 1954; 1956a, pp. 91-120; López, 1989, pp. 36-46; Hernández, 2004, pp. 71-179). A partir de tal influencia, la base epistemológica de Zea exige a cada conocimiento como condición necesaria de posibilidad un determinado y específico contexto histórico-circunstancial. Esto quiere decir, desde el punto de vista de esa base, que, por una parte, no hay conocimientos al margen de toda circunstancia histórica, y que, por otra parte, para contextos radicalmente distintos entre sí, aquello que es conocimiento en uno no lo es en otro. En este sentido, todo conocimiento es relativo a la circunstancia histórica. (A esta última podemos entenderla como todo aquello con lo que se relaciona el sujeto en un tiempo y en un espacio determinados, concretos; de modo que el ser del sujeto pertenece a su circunstancia en la medida en que el sujeto se relaciona con su ser conociéndolo, aceptándolo, criticándolo, transformándolo, etc.).²

El pragmatismo epistemológico de Zea puede entenderse como la coordinación de la actividad teórica del sujeto con otra actividad humana transteórica propia o ajena, si se caracteriza la actividad teórica como la actividad humana en la cual el fin principal es el conocimiento, la actividad transteórica como la actividad humana en la que el fin principal no es el conocimiento (aunque entre sus componentes secundarios puede incluir el conocimiento o la actividad teórica), y como sujeto al individuo humano o a cualquier grupo simple o compuesto de personas —incluso al conjunto de los seres humanos.³ La actividad humana teórica

está siempre en articulación con la transteórica, es decir, con aquella que es designada por este filósofo “práctica material y espiritual”: tanto la actividad o práctica económica como la social-política, la moral, la religiosa, entre otras (cfr. Zea, 1945, pp. 68-73). La articulación puede adoptar la forma de coordinación o la de subordinación: es coordinación si la actividad teórica preserva su autonomía de principios; es subordinación si la sacrifica. Pero en ambos casos se refiere a que la actividad teórica hace de su fin principal, el conocimiento, un medio entre otros para el fin principal de la actividad transteórica a la que se articula. El tema del relativismo, que nos remite a la relación entre lo universal y lo concreto, y el tema del pragmatismo, que se refiere a la relación entre lo teórico y lo práctico, están de tal forma relacionados entre sí, que pueden considerarse en última instancia un solo y único tema (cfr. Zea, 1945, p. 67).

El problema de la universalidad y el problema de la autonomía

El relativismo del filósofo mexicano, así planteado, trae consigo el problema de la universalidad del conocimiento. La tesis relativista plantea que no hay conocimientos universales al margen de todos los contextos histórico-circunstanciales; pero esos contextos, en un primer caso, pueden llegar a ser radicalmente distintos entre sí, o, en un segundo caso, pueden guardar entre sí una semejanza básica. En el primer caso, la tesis trae consigo una implicación contradictoria: si los contextos pueden ser radicalmente distintos entre sí, entonces la propia tesis puede ser verdadera en algunos contextos y falsa en otros. En el segundo caso, en cambio, la implicación de la tesis es congruente con la tesis misma: si los contextos guardan entre sí una semejanza básica, entonces la tesis puede ser verdadera en todos ellos, no *al margen* de ellos sino *dentro de* ellos. Por tanto, quien asume como verdadera la tesis relativista, o acepta su consecuencia contradictoria, o explica en qué sentido los contextos histórico-circunstanciales poseen una semejanza básica (cfr. Zea, 1943, p. 22).⁴

pp. 93-102; 1971a, pp. 46-52, esp. 51; 1981a, pp. 27-29, esp. 28); la rehistorización de las ideas como estrategia de liberación, Roig (1981, pp. 268-269). Ardao (1977), Miró (1977) y Gómez-Martínez (2000, pp. 28-36) contextualizan el historicismo de Zea.

² Sobre conocimiento e historicidad, *vid.* Zea (1945, pp. 23-35).

³ En cuanto a las relaciones entre teoría y práctica, *vid.* Zea (1945, pp. 68-78); el academicismo excesivo, Zea (1960a,

⁴ Este “problema de la universalidad del conocimiento” es interpretado por Hurtado (2019, pp. 41-43) como una *ten-sión* entre lo universalmente filosófico y lo circunstancialmente americano.

El problema de la autonomía de la actividad teórica, problema que acompaña al pragmatismo de Zea, consiste en que tal actividad, al hacer de su fin principal un medio para el fin principal de una actividad transteórica (destacadamente la moral y la política), puede sustituir sus propios principios lógicos, epistemológicos y axiológicos, que la orientan específicamente a la búsqueda del conocimiento, por los principios de la actividad transteórica con la que así se articula, con lo que su búsqueda deja de tener como objeto al conocimiento y se dirige a un objeto distinto.⁵

A partir de estos dos problemas, que se derivan de su relativismo y pragmatismo, surge el interrogante de si la exigencia de este filósofo al compromiso del intelectual con su sociedad implica una renuncia a la universalidad del conocimiento (es decir, al carácter universal de su verdad con respecto a los múltiples contextos histórico-circunstanciales), y el de si trae consigo también una renuncia a la autonomía de la actividad teórica.⁶ En sus textos encontramos indirectamente una vía de solución para el problema relativista de la universalidad del conocimiento, y otra para el problema pragmático de la autonomía de la actividad teórica. Se trata de vías indirectas debido a que no fueron formuladas como tales y de manera explícita, sino que se hacen visibles al conectar entre sí ideas de que encontramos en distintos lugares.

Vías de solución

La primera vía de solución, que se refiere al problema de la universalidad del conocimiento, se centra en la idea de los grados o niveles de verdad, y parte de la distinción entre universalidad abstracta y universalidad concreta. La universalidad, como verdad del conocimiento para todo sujeto, se determina como abstracta cuando es verdad para todo sujeto independientemente de la circunstancia histórica, y como concreta cuando es verdad para todo

sujeto *dentro de* una cierta circunstancia histórica. Zea únicamente considera posible la universalidad concreta porque para él el hombre y todos los productos de la actividad humana son radicalmente históricos (*cf.* Zea, 1945, p. 25).⁷ En su análisis, la universalidad del conocimiento se concreta en los grados o niveles de verdad. Así como hay circunstancias exclusivas de una persona, circunstancias compartidas por un grupo, y circunstancias compartidas por toda la humanidad, de la misma manera existe, primero, un conocimiento personal, segundo, un conocimiento de grupo, y tercero, un conocimiento humano –este último, “humano” en el sentido de que no se restringe a un individuo o a un grupo–. Todo conocimiento es circunstancial, pero el carácter circunstancial del conocimiento no excluye su universalidad si esta última es entendida como universalidad concreta; hay conocimientos universales porque hay circunstancias universales (*cf.* Zea, 1953a, pp. 36-47, esp. 41-44, y 1945, pp. 23-35). En este sentido, el objeto de la filosofía es el conocimiento universal. El filósofo no puede sino tomar como objeto las propias circunstancias históricas; pero, partiendo de las menos compartidas, de las más excluyentes, de las personales, ha de elevarse a las compartidas por grupos sociales, y de estas a las más amplias, a las compartidas por todos los hombres (*cf.* Zea, 1945, pp. 20-35; 1953a, pp. 36-47).⁸ La semejanza básica entre los contextos histórico-circunstanciales, más allá de sus diferencias, es lo que explica el ascenso hacia lo universal sin abandonar el ámbito de lo concreto. Si bien es cierto que los conocimientos individuales o grupales no son compartidos por otros individuos o grupos, también es cierto que su carácter excluyente no es ni absoluto ni definitivo, porque ninguna experiencia humana es del todo ajena a otra, y porque eventualmente puede llegar a compartirse, sea

⁵ Hay pasajes que, fuera de contexto, pueden ser erróneamente interpretados en el sentido de que Zea opera sobre su propia actividad teórica esa sustitución de principios y de finalidad: la caracterización del intelectual por su labor justificatoria (Zea, 1945, p. 74); la apropiación del método de Mannheim (Zea, 1943, p. 25); la descripción de las ideas como instrumento del hombre y de sus afanes e ilusiones (Zea, 1948, p. 13); o la problematización del sentido de la filosofía a partir de su carácter histórico (Zea, 1953b, pp. 20-24).

⁶ Los problemas indicados se reflejan las valoraciones a la obra de Zea. *Vid.* Vera (1982), Gómez-Martínez (1988), Lizcano (2004, pp. 228-235) y Hernández (2004, pp. 279-305). Beltrán (2020b; 2020c) efectúa un análisis de la epistemología de Zea.

⁷ El nexo entre universalidad concreta, historicización de ideas y valores, y humanismo concreto, en Medin (2005, pp. 39-47).

⁸ En lo que toca a la conciencia de la propia insuficiencia como disposición a la universalidad, *vid.* Zea (1953a, pp. 18-23); el universalismo de la filosofía latinoamericana, Zea (1965, pp. 209-228); el universalismo en la filosofía de lo mexicano, Zea (1952a, pp. 144-171; 1952b, pp. 21-23; 1955a, pp. 247-258); el magisterio universalista de Gaos, Zea (2004, pp. 47-61); la expresión política de este universalismo, Zea (1960b, pp. 111-130); la relación entre lo propio americano y lo humano, Zea (1971a, pp. 83-91, esp. 86 y ss., y 173-186); la definición de la cultural nacional, Zea (1969b, pp. 7-13); el universalismo del México revolucionario, Zea (1952a, pp. 192-215, esp. 211 y ss.; 1952b, pp. 36-38). Medin apunta que la filosofía de Zea está siempre en función de las circunstancias, pero no como reflejo sino como *respuesta* (Medin, 1983, p. 133).

a través del proceso comunicativo, sea en el modo de la comprensión, es decir, mediante la conciencia de que el ser del hombre tiene como posibilidad propia la de diferenciarse de los otros hombres. La recuperación de la universalidad operada por este filósofo en el seno mismo de lo circunstancial es la clave para no ver en su relativismo circunstancionalista una renuncia a la búsqueda de un conocimiento universal.⁹

La segunda vía de solución, relativa al problema de la autonomía de la actividad teórica, corresponde a la idea del filósofo mexicano de que la teoría es el fundamento de la práctica. La articulación de la actividad teórica a una actividad transteórica implica que el fin principal de la primera (el conocimiento) se convierte en medio para el fin principal de la segunda (fin moral, político, estético, religioso, económico, etc.). Aquí surgen dos posibilidades: la pérdida o la preservación de la autonomía de principios propios de la actividad teórica, es decir, de los principios lógicos, epistemológicos y axiológicos que, aunque histórica y culturalmente variables, determinan qué es y cómo se obtiene el conocimiento. Es el tema de la ideología.

Sentido positivo y sentido negativo de la ideología

La pérdida o sacrificio de autonomía se da, por ejemplo, en la ideología entendida en un sentido epistemológica y éticamente negativo (“negativo”, por estar ligado a una intención de engaño y no a la búsqueda de la verdad), en la que la actividad teórica y la transteórica se articulan, no en el modo de la coordinación, sino en el de la subordinación de la primera a la segunda, de manera que la actividad teórica sustituye los principios que le son propios, aquellos que la orientan específicamente al conocimiento, por los de la actividad transteórica. Así, la actividad teórica adquiere carácter ideológico cuando, para cumplir el fin de la actividad teórica a la que se subordina, busca una apariencia engañosa de conocimiento y no el conocimiento mismo.¹⁰

⁹ Respecto a la idea de que en el ser del hombre diversidad es universalidad, *vid.* Zea (1971b, pp. 27-30; 1988, pp. 17-24, esp. 24; 2000, pp. 266-268); el proceso comunicativo como instancia de universalización, en las palabras de Zea sobre “el principio dual del *logos*” (Zea, 1993b, p. 21); la diferencia entre tolerancia y comprensión, Zea (1996, pp. 47-55; 2000, pp. 77-78).

¹⁰ Un análisis afín del fenómeno ideológico, en Villoro (2007, pp. 15-37). Ejemplo del fenómeno así entendido: el grupo de los “científicos” durante el Porfiriato, conforme a la interpretación de Zea (1943, pp. 45-50; 1944, pp. 14 y

La otra posibilidad, sin embargo, se realiza cuando la actividad teórica sirve a la transteórica no como un simple recurso de persuasión o convencimiento sino mediante su capacidad de conocer o problematizar la realidad. En este sentido es que Zea afirma que la teoría es fundamento de la práctica. Las actividades éticas, políticas, estéticas, religiosas, económicas, entre otras, para cumplir sus fines específicos requieren conocimientos ya producidos o una especial actividad teórica de producción de nuevos conocimientos, y en este sentido el compromiso del intelectual es relevante para ellas (Zea, 1945, pp. 68-69).¹¹ Lo que permite a la actividad teórica orientarse hacia conocimiento de la realidad, y no a su simulación ideológica, es la autonomía de principios, de modo que esta autonomía, antes que ser prescindible, es precisamente lo que hace de la actividad teórica, en tanto teórica y no en tanto (negativamente) ideológica, un recurso indispensable para el conjunto de las actividades transteóricas. En esta segunda posibilidad de la articulación entre actividad teórica y actividad transteórica, es decir, en el modo de la coordinación y no de la subordinación, surge el sentido positivo de la ideología. Mientras que en su sentido negativo la ideología orienta la actividad teórica hacia la apariencia del conocimiento y no hacia el conocimiento mismo, en su sentido positivo se refiere a la coordinación de la actividad teórica con la ética y la política, sin perder la autonomía de los principios que la encauzan propiamente hacia el conocimiento. Entendida de tal forma, la ideología nos remite al compromiso responsable del intelectual en tanto intelectual con su sociedad, y corresponde al sentido que le da este filósofo en sus escritos.¹²

205-235). Raat problematiza esa interpretación (1975, pp. 107-142, esp. 124 y ss.).

¹¹ Para un ejemplo puntual de este otro sentido de la ideología, con luces y sombras, *vid.* Zea (1981b, pp. 45-60, esp. 51-54): la toma de conciencia como base para una actividad transteórica de liberación. Miró (1981, pp. 146-148) interpreta por esta vía el entrelazamiento de teoría y práctica en la obra de Zea. López (1989, pp. 187-193) enfatiza que, en esa obra, al servir el “cómo” de la actividad teórica (su rigor técnico) al estudio del “qué, por qué y para qué”, se constituye lo que, conforme a mi análisis, puede considerarse como una ideología en sentido positivo.

¹² Así en Zea (1969a, pp. 57-81, esp. 61). En lo que respecta a la relación entre actividad teórica y actividad transteórica como núcleo del problema de la autenticidad y la originalidad de la filosofía americana, *vid.* Zea (1976c, pp. 7-27; Friz, 2019; Ruiz, 2020). La adopción y adaptación que Zea hace de una variedad de filósofos, sistemas y metodologías no se explica por una actitud pragmática extrema, sino por la complejidad y el dinamismo de la realidad (*cfr.*

La actividad teórica articulada: carácter instrumental y carácter crítico-reflexivo

La coordinación entre actividad teórica y actividad transteórica, entendida conforme a la idea de que la primera aporta fundamento a la segunda, implica ciertamente que la actividad teórica mejora el instrumental de la transteórica, incluso cuando esa actividad teórica es la filosofía; por ejemplo, cuando el filósofo mexicano destaca el valor de la filosofía para una acción eficaz (cfr. Zea, 1969a, pp. 134-160, esp. 159-160). Pero tal coordinación no se da solo en el sentido instrumental. La importancia la actividad teórica para la transteórica también radica en su capacidad de reflexión, es decir, de tomar conciencia de la base de ideas y valores en la que se asienta la actividad transteórica, y en su capacidad crítica, que permite problematizar tales ideas y valores. A partir de una reflexión crítica, el intelectual, más allá de ocuparse del instrumental de la actividad transteórica, hace visible su fundamento teórico y axiológico y lo pone en cuestión.¹³ La dimensión crítica de la actividad teórica es lo que conduce a Zea a concebir esta actividad en un sentido transformador, es decir, como una herramienta que, en articulación con otras, puede transformar la realidad (cfr. Zea, 1943, p. 35).

En síntesis: el problema de la universalidad del conocimiento y el problema de la autonomía de la actividad teórica encuentran vías de solución en la idea de los grados o niveles de verdad y en la idea de que la teoría es el fundamento de la práctica. Vías que permiten a la actividad teórica articularse con una actividad transteórica sin caer en subordinación, es decir, articularse en el modo de la coordinación, modo en el cual la actividad teórica retiene su búsqueda de conocimiento universal sobre la base de un conjunto de principios autónomos.

1993b, pp. 88-91). La propia realidad impulsa a Zea tanto a adoptar herramientas teóricas ya existentes como a crear otras nuevas, como en el caso del “esquema de los ‘modelos’ y las ‘desviaciones’” (cfr. Palti, 2003). Beltrán (2017; 2020a) estudia el tema de la ideología en la obra de Zea.

¹³ En cuanto a la actividad filosófica como toma de conciencia y actividad crítica, *vid.* Zea (1977, pp. 141-148); la conciencia crítica en su vínculo con Gramsci, la filosofía en general y la filosofía de la liberación, Zea (1976b, pp. 526-533.); la toma de conciencia como actividad crítica del individuo concreto a partir de la idea hegeliana de Espíritu, Zea (1990, pp. 137-139; 1993a, pp. 51-60); el rol reflexivo y crítico de las universidades ante la sociedad, Zea (1981a, pp. 77-94). Ejemplos de actividad teórica crítica hacia la ciencia, la técnica, el progreso, el humanismo y el mal uso de la libertad intelectual: Zea (1959, esp. caps. I-II y V) y Zea (1969a, p. 60).

II. MOMENTO CRÍTICO-EVALUATIVO Y TEÓRICO-CONSTRUCTIVO

La sección anterior, en sus interpretaciones y análisis conceptuales, se orienta por los contenidos explícitos en la obra de Zea. Esta segunda sección, en contraste, mediante la selección crítica y el desarrollo ulterior de esos contenidos, construye de forma esquemática una conceptualización del intelectual y una conceptualización del compromiso intelectual. En ambos casos, la intención es ser fiel al espíritu del pensamiento de este filósofo, aunque avanzando decididamente más allá de la letra.

Formulación 1. El intelectual

Es intelectual el sujeto que:

- (1a) tiene como actividad principal la teórica,
- (1b) orienta su actividad teórica a la universalidad del conocimiento, y
- (1c) preserva la autonomía de principios de su actividad teórica.

Esta primera formulación, en 1a, caracteriza al intelectual por la actividad teórica en tanto esa actividad es para él la vitalmente determinante, y, mediante 1b y 1c, lo distingue del sujeto que, en sentido epistemológico, es relativista extremo o pragmático extremo, conforme a lo planteado en la sección anterior. Recordemos que la actividad teórica hace referencia a la búsqueda de conocimiento con pretensión de universalidad concreta y con una base de principios que, aunque histórica y culturalmente variables, la orientan al conocimiento y no a otra clase de producto cultural susceptible de ser calificado en algún sentido como universal (como la obra de arte, el culto a la divinidad o la riqueza económica). El intelectual, por tanto, es primariamente el sujeto que genera conocimiento, como el filósofo (en tanto que la filosofía se concibe como empresa cognoscitiva y no únicamente analítica, crítica, sapiencial, etc.) o el científico formal, natural o social (así el lógico y el matemático, el físico y el historiador), pero también quien tiene como actividad propia la transmisión, asimilación o aplicación del conocimiento, como en el caso de los profesores, los estudiantes, los desarrolladores de tecnología y los profesionistas y técnicos en general. Con esta base es posible efectuar la siguiente conceptualización.

Formulación 2. El compromiso social del intelectual

El compromiso social es atribuible al intelectual cuando:

(2a) el intelectual toma conciencia de la necesaria articulación de la actividad teórica con la ética y la política como actividades transteóricas,

(2b) hace de su actividad teórica un medio para el bien moral y el bien político, entendiendo específicamente el bien político en el sentido de bien común por el bien común,

(2c) cuestiona la idea prevaleciente de bien moral o de bien político cuando es errónea o engañosa, y

(2d) pugna por conservar los aspectos positivos o por transformar los aspectos negativos de la realidad social, a través de la actividad teórica y, si es necesario, mediante la transteórica.

La segunda formulación, en 2a, hace explícito que la base del compromiso social es una toma de conciencia, y que esa conciencia se refiere específicamente al inevitable peso ético y político de todo acto o producto teórico, peso al que volveré en el siguiente párrafo. En 2b liga ese compromiso a la búsqueda del bien moral o del bien político, y en el caso de este último no como medio para un bien particular sino en tanto bien común. Partiendo de la posibilidad de que una determinada idea del bien moral o del bien político, aun siendo errónea o engañosa, predomine socialmente por factores como la adhesión cuantitativa o el interés del poder económico o político, en 2c destaca la importancia de la función crítica del intelectual. Pero, conforme a 2d, esa función crítica, para no hacer juego al poder que impone el engaño, lejos de quedarse en el plano de las ideas y las palabras, pasa al plano transteórico, al plano de la conservación o transformación de la realidad social, dependiendo de si sus diversos aspectos son considerados positivos o negativos –dependiendo de si realizan el bien ético y el bien político o se oponen a ellos–.

En 2a, por una parte, la formulación considera a la ética y a la política actividades transteóricas en el sentido de que, si bien llegan a subsumir la actividad teórica y sus productos, su fin principal no es el conocimiento sino el bien ético y el bien político; y, por otra parte, presenta como necesaria o inevitable la articulación de la actividad teórica con la ética y la política, aludiendo así al hecho de que no hay acto humano alguno sin valor ético o político. Hay actos triviales, pero no los hay ética o políticamente neutros; pensemos por ejemplo en que incluso el pretender ponerse al margen de la ética y de la política constituye un acto susceptible de valoración ética y política. En este sentido es que todo acto tiene un peso ético y político.

Aceptación o rechazo del compromiso

Esta imposibilidad de un acto ética o políticamente indiferente es la clave para entender diversos pasajes en la obra de Zea. En varios textos, este responde a las críticas de estudiosos estadounidenses como H. E. Davis, Ch. A. Hale, Ch. C. Griffin y W. D. Raat, así como de otros –como Luis Villoro– que consideran falta de rigor o profesionalismo la mezcla de la filosofía con otras expresiones culturales, específicamente con las ciencias sociales y la historia; críticas en el sentido de que, en sus trabajos de historia de la filosofía y de filosofía de la historia, al afanarse por esclarecer el sentido de los hechos, Zea no solo no se atiene a los hechos mismos, sino que pone su interpretación al servicio de un proyecto. Según esas críticas, la de Zea es una filosofía que no habla de lo que es o ha sido, sino de lo que debe ser; filosofía instrumental, justificativa, pragmática, sin objetividad, ideológica, metafísica. Zea replica a las críticas señalando que en ellas el filósofo o historiador, por afirmar la objetividad de la actividad teórica, descuida la realidad humana en la que esa actividad hunde sus raíces (*cfr.* Zea, 1974, pp. 11-31; 1976a, pp. 9-13; 1978, pp. 15-43, esp. 15-26).¹⁴ Es decir que, desde el punto de vista de este filósofo, sus críticos plantean una actividad teórica sin articulación con la actividad transteórica ética y política; una actividad teórica con autonomía de principios y universalidad abstracta pero que no integra entre sus rasgos definitorios el compromiso con un proyecto de bien ético y político. El filósofo mexicano enfatiza que la actividad teórica así entendida es imposible, como puede observarse en el mismo planteamiento de los críticos, pues ese planteamiento expresa ciertos valores éticos y políticos, una concepción del mundo, una ideología. La articulación entre la actividad teórica y la ética y política como actividades transteóricas resulta necesaria, inevitable (*cfr.* Zea, 1945, pp. 71-73; 1976a, pp. 9-13).

No obstante, el intelectual puede tener o no tener conciencia de esa articulación, y, teniéndola, puede optar por ocultar la articulación misma, o

¹⁴ Las mencionadas críticas, en Griffin (1958), Raat (1969 y 1970), Hale (1970), Villoro (1972), Zea *et al.* (1968) y Davis (1972 y 1979). Críticas contrastantes: la marxista de Shulgovski (1979), y la de Dussel (1992), quien no considera la de Zea como filosofía en sentido estricto, pero sí como punto de partida y complemento histórico-hermenéutico del auténtico filosofar. Para contextualizar la caracterización de la filosofía de Zea como “metafísica”, son útiles Zea (1945, pp. 68-78; 1948, pp. 105-118) y Kozel (2012, pp. 242-250).

por simular el afán de bien común, o por hacer juego al poder con su crítica, o por restringirse estérilmente al plano de las ideas y las palabras. Para aclarar este punto, recordemos la conferencia “La filosofía como compromiso”, pronunciada en 1948 e incluida en el libro del mismo nombre (Zea, 1952a, pp. 11-37). Ahí, Zea distingue dos posibles respuestas al compromiso social una vez que el intelectual, y específicamente el filósofo, toma conciencia de ese compromiso: el compromiso como condena y el compromiso como contrato, representado el primero en la filosofía antigua y específicamente en la figura de Sócrates, y el segundo en la filosofía moderna y de manera particular en la figura de Descartes. En el primer caso, el filósofo acepta el compromiso con su comunidad, hasta el punto de ofrendar su vida al bien común, pero lo hace de manera tácita, es decir, sin dar peso a la posibilidad de rechazarlo, debido a que el ser del individuo se supone como subordinado desde su base a la misma comunidad; en el segundo caso, el filósofo, entendiéndose a sí mismo como agente de cambio social, no solo da relieve a esa posibilidad sino que la realiza trabajando efectivamente por la destrucción de la vieja comunidad (Zea se refiere a la relación del moderno burgués con la comunidad medieval, feudal y cristiana) al tiempo que simula aceptar el compromiso con el fin de no hacer imposible la convivencia. Ante esas dos formas de compromiso, Zea no plantea un retorno a la primera, pues tal retorno resulta imposible en la sociedad moderna, sino una superación dialéctica de ambas: como la primera, aceptar el compromiso social, y como la segunda, hacerlo libremente, con la viva conciencia de que en última instancia el ser del individuo trasciende el de la comunidad, es decir, puede desenvolverse por vías distantes a las de este último (*cfr.* Zea, 1952a, pp. 11-15).¹⁵ Así, si bien el compromiso social es necesario, inevitable, la respuesta del individuo ante ese compromiso puede ser, como la socrática, la aceptación tácita del individuo cuyo ser está y se supone radicalmente determinado por la comunidad, o, como la cartesiana, el rechazo del individuo que se sabe agente de cambio respecto a la comunidad, o, como propone este filósofo, la aceptación libre, es decir, la aceptación por un individuo que no se

agota en el ser de la comunidad. El segundo caso, de rechazo, dado que no puede darse abiertamente sin poner en peligro la convivencia del individuo con su comunidad o sociedad, se efectúa a través de dos mecanismos principales: el ocultamiento y la simulación. Este último mecanismo, la simulación, señalado por el filósofo mexicano en su conferencia, tiene a su vez dos formas relevantes: la trivialización de pensamiento y la trivialización de acción. Veamos en qué consisten estos mecanismos, a los cuales hace referencia la formulación 2 en cada una de sus condiciones.

Ocultamiento, simulación y trivialización de la actividad teórica

En el ocultamiento, el intelectual pretende que la condición 2a puede no cumplirse, es decir, que alguna actividad humana, y la teórica en especial, puede darse al margen de su articulación con la ética y la política o pueden oponerse a ella y excluirla. Se trata de la confusión entre la objetividad y universalidad teóricas, por una parte, y, por otra, la neutralidad ética y política. El caso extremo es el de la “torre de marfil”, asociado por Zea al intelectual que, dejando de aportar a la sociedad los instrumentos necesarios para una mejor práctica material y espiritual, abandona a su suerte al “hombre de la calle” y se complace en hacer de la actividad teórica un complicado juego de malabarismo o prestidigitación (*cfr.* Zea, 1945, pp. 68-70, 73-76; 1959, pp. 89-108, esp. 99-100). En la simulación, el intelectual mantiene la apariencia de cumplir la condición 2b, pero hace de esa apariencia un medio para su bien particular. Este es el caso de la universalidad abstracta: el filósofo intenta hacer pasar por universales una idea o un valor desligándolos de su contexto circunstancial, a pesar de que, al recontextualizarlos, queda al descubierto el interés particular o la limitada perspectiva a los que responden.¹⁶ En la trivialización de pensamiento o de acción, el intelectual, simulando apegarse la condición 2b, no la cumple, como tampoco 2c o 2d. En lo que toca a la trivialización de pensamiento, el intelectual disminuye o anula el potencial problematizador que ese compromiso trae consigo respecto a su realidad personal y social en el aspecto moral y en el aspecto político. En vez de cuestionar la idea prevaleciente de bien moral o de bien político por lo que tiene de errónea o engañosa, la acepta de

¹⁵ Con relación al tema del compromiso y la responsabilidad del intelectual con la sociedad, *vid.* Lizcano (2004, pp. 45-50 y 83-105) y Hernández (2004, pp. 48-50). Hurtado (2019, pp. 9-51) rastrea en los escritos juveniles de Zea las raíces de la concepción de este sobre el compromiso y la responsabilidad.

¹⁶ En ese sentido es que la filosofía actual, a juicio de Zea, “ve en los supuestos metafísicos instrumentos para dominar al hombre” (Zea, 1948, p. 115).

esa forma, en tanto errónea o engañosa, y lo hace por su utilidad para un interés particular. Respecto a la trivialización de acción, el intelectual, incluso cuestionando la idea del bien común prevaliente, deja ese cuestionamiento en el plano de las ideas y la discusión, no obstante que una conducta congruente exige asumir ética y la política en su dimensión efectivamente transteórica, es decir, como actividad que no consiste solo en pensar y discutir, sino en conservar los aspectos positivos de la realidad o en transformar sus aspectos negativos (Zea, 1978, pp. 15-26, esp. 25).¹⁷

El relativismo y pragmatismo epistemológicos de Zea constituyen una estrategia política para la crítica y transformación de las estructuras de dominación en general, pero, como ya mostré, esa estrategia no concluye en una renuncia a la universalidad del conocimiento o a la autonomía de principios de la actividad teórica. El papel de los intelectuales en la conservación o transformación de la realidad, aunque siempre en articulación con un proyecto que trasciende lo puramente teórico, es precisamente como intelectuales. A dicho papel se refiere este filósofo a través del concepto de asimilación dialéctica.¹⁸

Ciertamente, el intelectual puede rechazar su compromiso social ocultándolo o simulando que lo acepta, y en este último caso también puede incurrir en la trivialización de su pensamiento o de su acción; pero, también puede actuar como un “intelectual comprometido” (filósofo comprometido, científico comprometido, profesionista comprometido, etc.), a saber, cuando acepta ese compromiso sin ocultamientos, sin simulaciones,

de manera crítica y consecuente, trascendiendo la pura actividad teórica si la circunstancia lo exige.

CONCLUSIONES

He explicado en las bases relativistas y pragmáticas de la epistemología de Zea y los problemas que esas bases suscitan, así como las vías de solución que sus textos proporcionan implícitamente, a saber, la idea de la universalidad concreta y la idea de una coordinación entre actividad teórica y actividad transteórica que preserva la autonomía de la primera y su búsqueda de un conocimiento universal. Posteriormente, he elaborado una conceptualización de la figura del intelectual y de su compromiso social, conforme a la cual ese compromiso no solo no excluye, sino que implica el compromiso de la actividad teórica con el conocimiento estricto. Así, aunque el compromiso social es inevitable para la actividad teórica, el intelectual puede reaccionar ante el mismo mediante su aceptación, y entonces se trata de un intelectual comprometido, o mediante su rechazo, ocultamiento o simulación. El mecanismo de ocultamiento explica la existencia del intelectual encerrado en su “torre de marfil”; el mecanismo de simulación, por su parte, hace lo propio respecto al uso de las ideas y los valores abstractos para el bien particular bajo la máscara del bien común, o respecto a la desvinculación entre el plano del discurso y el plano de la acción.

Hay dos tareas que este artículo deja pendientes, a pesar de estar estrechamente vinculadas a su tema. En primer lugar, la reinterpretación de los materiales históricos que presenta este filósofo en sus estudios de historia de la filosofía, a través de las conceptualizaciones aquí elaboradas del intelectual y de su compromiso social. Esto reforzará la idea de que dichas conceptualizaciones prolongan el espíritu de la obra de Zea, a la vez que dará sustancia y peso histórico a las mismas. En segundo lugar, el desenvolvimiento teórico de dichas conceptualizaciones, pues en este lugar solo se presentan de forma esquemática; un desenvolvimiento que exige el diálogo explícito con la bibliografía secundaria sobre el filósofo mexicano y con la rica tradición de pensamiento acerca de la figura del intelectual y de su compromiso social. Imposible emprender cualquiera de estas tareas en el reducido espacio del presente artículo.

Conforme a lo anterior, aunque se caracterice por su relativismo y pragmatismo epistemológicos, la obra de Zea no trae consigo una renuncia a la búsqueda de un conocimiento universal ni a la autonomía de la actividad teórica. Por el con-

¹⁷ Para determinar qué es lo que Zea se propuso conservar o cambiar en su contexto social concreto, resultan decisivas su valoración de la burguesía nacional como proyecto y como realidad y su relación con el régimen priísta; compárese al respecto Zea (1953c, pp. 71-77) con Zea (1971b, pp. 151-161; 1976a, pp. 313-326), y véase Zea (2003, I, “Los retos”), López (1992, pp. 307-314; 2013), Medin (1983, pp. 95-114; 1998, pp. 166-178), Hurtado (2006) y Cerutti (1986, pp. 50-52; 2004). Zea (1959, pp. 145-171) caracteriza la lógica de la izquierda y de la derecha políticas en general y aplica esa lógica en su análisis de la relación entre sociedades (Zea, 1953c, p. 11-16), pero reconoce la posibilidad de genuinos conflictos entre valores e intereses al interior de una misma sociedad (Zea, 1955b, pp. 13-35, esp. 29 y ss.; 1971b, 12, pp. 30-34).

¹⁸ Acerca de la asimilación dialéctica como tarea de carácter teórico ligada al proyecto transteórico de superación del problema de la dependencia, *vid.* Zea (1949, pp. 15-20; 1957, pp. 23-27; 1977, pp. 35-46). Ejemplos de estudios que operan una asimilación dialéctica: Zea (1956b; 1956a, pp. 7-58; 1956c; 1980). Una crítica de la asimilación dialéctica como método, en Kourim (1974; 1992, pp. 119-136).

trario: este filósofo nos ofrece *elementos* para el ejercicio responsable de esta actividad, tanto en un sentido ético y político, como en el sentido del rigor cognoscitivo. Nos muestra la forma en la que el intelectual puede operar una crítica liberadora de las estructuras y procesos de dominación, aceptando su compromiso social sin ocultamientos, simulaciones ni trivializaciones, pero, a la vez, resguardando el objetivo específico de la actividad teórica, sus principios y su orientación a la universalidad del conocimiento.

Sobre todo: esos *elementos* (también podríamos llamarlos “herramientas” o “piezas de construcción”), en su dimensión más general, conservan su utilidad y vigencia en nuestra época, y, en ese sentido, constituyen referentes valiosos para guiar la labor de todo intelectual, en tanto que esa labor se caracteriza por la lucidez y por la rectitud.

BIBLIOGRAFÍA

- Ardao, Arturo (1977). La historia de la historiografía de las ideas en Latinoamérica. *Latinoamérica*, 10, 25-38.
- Beltrán García, Iver A. (2017). Dialéctica del reconocimiento. Universalidad y particularidad en la filosofía de la historia de Leopoldo Zea. *Thémata. Revista de Filosofía*, 55, 249-266. <https://doi.org/10.12795/themata.2017.i55.11>
- Beltrán García, Iver A. (2020a). La dialéctica de la utopía en la primera época de Leopoldo Zea (1940-1954). *Utopía y praxis latinoamericana*, 25(90), 169-188. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/32357>
- Beltrán García, Iver A. (2020b). Que el hombre vuelva a comulgar con sus ideas. Los principios epistemológicos y políticos de Leopoldo Zea. *Signos filosóficos*, 22 (44), 138-164. <https://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/695>
- Beltrán García, Iver A. (2020c). El universalismo crítico de Leopoldo Zea. Una epistemología dialéctica para la historia de las ideas y la filosofía de la historia. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, 69, 267-284. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2020000300267>
- Cerutti, Horacio (1986). Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana: Leopoldo Zea. *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía*, 2 (7), 45-60.
- Cerutti, Horacio (2004). Pensador ¿incómodo? *Cuadernos americanos*, 5 (107), 129-152.
- Davis, Harold (1972). Problemas en la historia de las ideas en Latinoamérica. *Latinoamérica*, 5: 43-54.
- Davis, Harold (1979). *La historia de las ideas en Latinoamérica*. México: UNAM.
- Dussel, Enrique (1992). El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana. *Cuadernos americanos*, 5 (35), 203-217.
- Friz, Cristóbal (2019). Revisitando la discusión entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. La filosofía latinoamericana: el lugar de un diferendo. *Revista de Filosofía*, 76, 57-74. <https://revistas.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/55764/58678>
- Gómez-Martínez, José (1988). La crítica ante la obra de Leopoldo Zea. *Anthropos*, 89, 36-47.
- Gómez-Martínez, José (2000). *Leopoldo Zea*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Griffin, Charles (1958). América en la Historia. *The American Historical Review*, 63 (3): 709-711. <https://doi.org/10.2307/1848938>
- Hale, Charles (1970). Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea. *Historia Mexicana*, 20 (2): 285-304.
- Hernández, Guillermo (2004). *Del “circunstancialismo” de Ortega y Gasset a la “filosofía mexicana” de Leopoldo Zea*. México: UNAM.
- Hurtado, Guillermo (2006). Zea: existencia, moral y revolución. En *Homenaje a Leopoldo Zea* (33-50). México: 2006.
- Hurtado, Guillermo (ed.) (2019). *Leopoldo Zea. Escritos de juventud: 1933-1942*. México: UNAM.
- Kozel, Andrés (2012). *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea*. México: El Colegio de México.
- Kourim, Zdenek (1974). Ensayo de la filosofía de la cultura americana: Leopoldo Zea. *Latinoamérica*, 7, 77-100.
- Kourim, Zdenek (1992). Algunas reflexiones sobre la obra de Leopoldo Zea: los últimos 25 años. En *América Latina. Historia y destino* (119-147). Vol. II. México: UNAM.
- Lizcano, Francisco (2004). *Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia*. 2ª ed. México: UAEM-UAM.
- López, Pedro. (1989). *Una filosofía para la libertad. La filosofía de Leopoldo Zea*. México: Costa-Amic.
- López, Felicitas (1992). Leopoldo Zea y el problema de la burguesía nacional. En *América Latina. Historia y destino* (307-314). Vol. I. México: UNAM.
- López, Felicitas (2013). La labor periodística de Leopoldo Zea (1933-1960). En *El pensamiento latinoamericano y el centenario de Leopoldo Zea (1912-2012)* (87-144). México: UNAM.
- Medin, Tzevi (1983). *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina*. México: UNAM.
- Medin, Tzevi (1998). *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. México: UNAM.

- Medin, Tzevi (2005). Tres senderos y un norte: Leopoldo Zea y la reivindicación de la humanidad latinoamericana. En *Leopoldo Zea y la cultura* (39-47). México: UNAM.
- Miró, Francisco (1977). La filosofía de lo americano: treinta años después. *Latinoamérica*, 10, 11-23.
- Miró, Francisco (1981). Proyecto y realización del filosofar latinoamericano. México: FCE.
- Palti, Elías (2003). Leopoldo Zea y la historiografía de ideas en América Latina. En A. Saladino y A. Santana (comp.) *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea* (159-165). México: IPGH-FCE.
- Raat, William (1969). Leopoldo Zea y el positivismo: una reevaluación. *Latinoamérica*, 2: 171-189.
- Raat, William (1970). Ideas e historia en México. Un ensayo sobre metodología. *Latinoamérica*, 3: 175-188.
- Raat, William (1975). El positivismo durante el Porfiriato (1876-1910). México: SEP.
- Roig, Arturo (1981). *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México: UNAM.
- Ruiz, Mario (2020). La polémica Salazar Bondy-Leopoldo Zea: de la filosofía de la dominación a la filosofía de la liberación. *Erasmus*, 22, 283-307. <https://www.icala.org.ar/erasmus/Archivo/2020/erasmus%2022-2-2020/erasmus-22-2-2020-07-RuizSotelo.pdf>
- Shulgovsky, A. (1979). Romanticismo y positivismo en América Latina. *Latinoamérica*, 12, 27-55.
- Vargas, Gustavo (comp.) (1992). *Bibliografía de Leopoldo Zea*. México: FCE.
- Vera, Margarita (1982). La obra filosófica de Leopoldo Zea a la luz de sus críticos. *Diánoia*, 28(28), 289-307.
- Villoro, Luis (1972). Perspectivas de la filosofía en México para 1980. En *El perfil de México en 1980* (605-617), vol. 3. México: Siglo XXI.
- Villoro, Luis (2007). *El concepto de ideología y otros ensayos*. 2a ed. México: FCE.
- Zea, Leopoldo (1943). *El positivismo en México*. México: El Colegio de México.
- Zea, Leopoldo (1944). *Apogeo y decadencia del positivismo en México*. México: El Colegio de México.
- Zea, Leopoldo (1945). *En torno a una filosofía americana*. México: El Colegio de México.
- Zea, Leopoldo (1948). *Ensayos sobre filosofía en la historia*. México: Stylo.
- Zea, Leopoldo (1949). *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. México: El Colegio de México.
- Zea, Leopoldo (1952a). *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. México: FCE.
- Zea, Leopoldo (1952b). *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Porrúa
- Zea, Leopoldo (1953a). *América como conciencia*. México: Cuadernos Americanos.
- Zea, Leopoldo (1953b). *La conciencia del hombre en la filosofía*. México: Imprenta Universitaria.
- Zea, Leopoldo (1953c). *El Occidente y la conciencia de México*. México: Porrúa y Obregón.
- Zea, Leopoldo (1954). La historia en Karl Mannheim. *Filosofía y Letras*, 53-54, 75-91.
- Zea, Leopoldo (1955a). *La filosofía en México*. 2 tomos. México: Libro-Mex.
- Zea, Leopoldo (1955b). *América en la conciencia de Europa*. México: Los Presentes.
- Zea, Leopoldo (1956a). *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*. México: UNAM.
- Zea, Leopoldo (1956b). *Las ideas en Iberoamérica en el siglo XIX*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- Zea, Leopoldo (1956c). *Del liberalismo a la Revolución en la educación mexicana*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.
- Zea, Leopoldo (1957). *América en la historia*. México: FCE.
- Zea, Leopoldo (1959). *La cultura y el hombre de nuestros días*. México: UNAM.
- Zea, Leopoldo (1960a). *Dos ensayos*. Valencia: Universidad de Carabobo.
- Zea, Leopoldo (1960b). *Latinoamérica y el mundo*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Zea, Leopoldo (1965). *El pensamiento latinoamericano*. 2 tomos. México: Pomarca.
- Zea, Leopoldo (1969a). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI editores.
- Zea, Leopoldo (1969b). Definición de la cultura nacional. En L. Zea, A. Warman, G. A. Beltrán, C. Monsiváis & A. Alatorre, *Características de la cultura nacional* (7-13). México: UNAM.
- Zea, Leopoldo (1971a). *La esencia de lo americano*. Buenos Aires: Pleamar.
- Zea, Leopoldo (1971b). *Latinoamérica: emancipación y neocolonialismo*. Caracas; Editorial Tiempo Nuevo.
- Zea, Leopoldo (1974). *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México: Joaquín Mortiz.
- Zea, Leopoldo (1976a). *Dialéctica de la conciencia americana*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- Zea, Leopoldo (1976b). *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Ariel.
- Zea, Leopoldo (1976c). *La filosofía latinoamericana*. México: Edicol.
- Zea, Leopoldo (1977). *Latinoamérica Tercer Mundo*. México: Extemporáneos.
- Zea, Leopoldo (1978). *Filosofía de la historia americana*. México: FCE.

- Zea, Leopoldo (1980). *Simón Bolívar. Integración en la libertad*. México: Edicol.
- Zea, Leopoldo (1981a). *Sentido de la difusión cultural latinoamericana*. México: UNAM.
- Zea, Leopoldo (1981b). *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*. México: UNAM.
- Zea, Leopoldo (1988). *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos.
- Zea, Leopoldo (1990). *Descubrimiento e identidad latinoamericana*. México: UNAM.
- Zea, Leopoldo (1993a). *Regreso de las carabelas*. México: UNAM.
- Zea, Leopoldo (1993b). *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*. México: UNAM.
- Zea, Leopoldo (1996). *Fin del siglo XX. ¿Centuria perdida?* México: FCE.
- Zea, Leopoldo (2000). *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*. México: FCE.
- Zea, Leopoldo (2003). *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*. <https://ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/milenio/indice.htm> [3 mayo 2021].
- Zea, Leopoldo (2004). *José Gaos: el transterrado*. México: UNAM.
- Zea, Leopoldo; Villoro, Luis; Rossi, Alejandro; Balcárcel, José, y Villegas, Abelardo (1968). El sentido actual de la filosofía en México. *Revista de la Universidad Nacional*, 22 (5): I-VIII.